İLK DÖNEM KADER TARTIŞMALARINDA SİYASETİN ROLÜ

Hanifi ŞAHİN(*)

ÖZ

Kader kavramı, İslam düşünce tarihinde tartışmaların merkezinde yer alan önemli kavramlardan biridir. Hz. Peygamber'in vefatında sonra Müslümanlar arasında meydana gelen çatışmalar bu kavrama siyasi ve itikadi boyutlar kazandırmıştır. Emevîler döneminde kader kavramı, onların yönetimlerinin kabul edilmesine katkı sağlayan dini bir argüman olarak kullanılmıştır. Bu sayede toplumun Emevî idaresini sorgulaması engellenmiştir. Hasan el-Basrî, Mabed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dımeşkî başta olmak üzere, dönemin bazı alimleri Emevîlerin bu düşünce yapısına muhalefet etmiş, toplumun irade hürriyetini elinden alan kader anlayışlarını reddetmişlerdir. Onların bu çabaları sonraki dönemlerde özgürlükçü akımların doğmasına zemin hazırlamıştır.

Anahtar Kelimeler: *Kader, Emevi Zihniyeti, Kaderiyye, Hasan el-Basrî, Ma'be el-Cühenî, Ğaylân ed-Dimeşkî.*

ABSTRACT

The Role of the Politics at The Early Debates about al-Qadar

The concept of al-Qadar (Fate) is one of the most important terms which has been at the center of debates in Islamic thought history. After the death of Prophet Muhammed (P.B.U.H), the conflicts that were happned between Muslims has conbtributed religious and political dimensions to this concept. In the Umayyad period, the concept of al-Qadar used by politicians to to ensure the legitimacy of their governments. In this way, the Islamic society were not allowed to critique of the administration of the Umayyad. Scholars of that period like al-Hasan al-Basri, Ma'bad al-Juhani, Ghaylan al-Dimashqi opposed the mentality of the Umayyads and they rejected the fate concepts which do not allow the freedom of the will of society. Their efforts set the groundwork for the emergence of the Libertarian trends in the later periods.

Keywords: *al-Qadar, the mentalty of the Umayyad, the Qadarites, al-Hasan al- Basri, Ma'bad al-Juhani, Ghaylan al-Dimashqi.*

* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Giriş

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte siyasi tartışmalar başlamış, Beni Saide gölgeliğinde yapılan halife seçimiyle, dönemin şartları bakımından doğal sayılabilecek yollardan Peygamberî karizmanın rutinleşmesi adına ilk adım atılmıştır. Ancak daha hicri birinci asrın ortalarında başta kader problemi olmak üzere, yeni bazı konular ortaya çıkmıştır. İnsanların çeşitli nedenlere dayanan tercihleri, onların keskin bir şekilde taraf olmalarını sağlarken aynı zamanda görüşlerin temellendirilmesi konusunda nasslara yaklaşımda metot farklılığını, nassların siyaset lehinde yorumlanmasını beraberinde getirmiştir.

Kader konusunun teolojik bağlamının tam olarak anlaşılması için, birden çok unsurun katkısını aramak gerekmektedir. Bu nedenle bu tartışmalarının ortaya çıktığı dönemin siyasî, içtimaî, iktisadî ve ilmî yapısının, temsil ettiği zihniyetin iyi bilinmesi, sağlıklı sonuçlar açısından faydalı olacaktır. Bu yaklaşım, incelenecek olayların toplumsal arka planına ve çıkış gerekçelerine ilişkin bilgiler sunacaktır. İslam düşünce tarihinde mezhepleşmelere yol açan konuların sebep ve sonuçlarına ilişkin daha sağlıklı tespitler yapılmasına imkan verecektir.

Makalede "kader" üzerine yapılan tartışmalardan hareketle ilk dönem Emevî cebir ideolojisinin[1] kader kavramıyla ilişkisi, bu anlayışın toplumda tutunması için siyasetin nasslara yaklaşım tarzları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dönem itibariyle Emevîlerin bu düşünce tarzına karşı çıkan bazı isimler olsa da en çok dikkatleri çeken üç isim söz konusudur. Bunlar: Hasan el-Basrî (ö.110/728), Ma'bed el-Cühenî (ö.80/699), Gaylân ed-Dimeşkî (ö.125/742)'dir. Bu üç isimden her birinin kader konusuna ilişkin görüşleri müstakil çalışma konusu olabilcek niteliktedir. Bir zihniyete, Emevî cebir ideolojisine karşı verilen ortak mücadele anlayışı nedeniyle burada üç ismin kader düşünceleri bir arada özetlenerek incelenmiştir. Makalede etimolojik tahlillere gidilmemiş, kaza-kader münasebeti ve bu kavramın sonraki dönemlerde kazandığı ideolojik ve epistemolojik içeriğe değinilmemiştir. Kavramın İslam öncesi boyutları, Hz. Peygamber'in yaklaşımı ve toplumun genel yapısı özetlenmiştir.

1 Makalede Emevî dönemi kader anlayışını nitelendirmek üzere kullanılan "cebir ideolojisi" kavramı, başka müellifler tarafından da kullanılmıştır. Birçok tanımı olan ideoloji, bu makalede: "çıkar çatışması durumlarında kimi toplumsal grupların çıkarlarının meşrulaştırılması ve desteklenmesi" anlamında kullanılmıştır. (Eagleton, Terry, *İdeoloji*, (Çev.,Terc: Muttalip Özcan), Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996, s. 17) Makalenin ileriki sayfalarında da görüleceği üzere bazı Emevî yöneticilerinin uygulamaları, ideolojinin bu şekilde verilen tanımıyla uyuşmaktadır. (ideolojinin tanımlar için ayrıca bkz. Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü,* Paradigma Yay, 2000. s. 489).

I. Cahiliye Düşüncesinde Kader Anlayışı

Cahiliye dönemi Arapları arasında kader düşüncesi yer almıştır.[2] Kader, bir insanın diğer bir insana üstünlüğünün sebebi olarak kabul edilmiştir.[3] Ancak toplumda herkes kader konusunu aynı şekilde anlamamıştır. Toplumunun bir kısmı kaderi, insanın kendisiyle ilgili her şeyin doğumundan itibaren belirlendiği, değiştirilmesi mümkün olmayan *alın yazısı* olarak kabul ederken, diğer kısmı, bu kanaati benimsememiştir.[4]

Gerek Cahiliye gerekse sonraki dönemlerde Arap toplumunda, *zamanı* ifade etmek için birden çok kavram kullanmıştır.[5] Bu kavramların tahlili, Arap kader anlayışını ortaya koyabilecek niteliktedir. Bunlar içerisinde, Kur'an'da da merkezi öneme sahip *dehr*[6] kavramına yüklenen anlam, dikkatleri çekmektedir. *Dehr,* Arabın zihninde, muayyen bir kudretin tezahürü olarak düşünülmektedir. İnsanlar için önceden takdir edilen şeylerde icraatta bulunmakta, hem iyi hem de kötü talihin müsebbibi olarak şahıslaştırılmaktadır.7

Cahiliye düşüncesinde insan yaratılınca, yaratanıyla bağlarını keser. Varlığını çok daha kuvvetli başka bir egemen gücün kontrolüne sokar. Bu güç *dehrdir. Dehr*, beşikten mezara kadar ferdin tüm hayatını yönlendiren, her şeyi yok eden, yaşamı boyunca insanı durmadan felakete ve sefalete sürükleme gücüne sahip olan bir şey olarak telakki edilmektedir.[8] Üstün nitelikler atfedilen *dehr, b*aşka bir kudret tarafından belirlenmiş değildir. O, hadiseleri bizzat yapan fail olarak düşünülmektedir.[9] O halde diyebiliriz ki, Arap dü-

---

2 Bkz., Lebid b. Rebia, Ebû Akil Lebid b. Rebia b. Malik, *Divanu lebid b. Rebia el-Amiri*, Dâru Sadır, Beyrut, tsz., s.58 vd; Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, tahk., Carl Paula, Menşuratü'ş-Şerif er-Radi , Kum, 2002, II, 253-254; Buhârî, Muhammed b. İbrahim b. İsmail Ebu Abdillah, *Halku Ef'âli'l- İ'bâd*, Beyrut, 1990, s. 5.

3 İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdü'l-Ferîd,* Thk., M. Said Uryan, Daru'l-Fikr, Beyrut, tsz., I, 191.

4 Bkz., Ali , Cevad *, el-Mufassal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm,* Dâru's-Sâki, Beyrut, 2001, VI, 146-148; Aydınlı, Osman, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi : Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2003, 2 (2), s.129.

5 İlgili kavramlar konusunda detay için bkz., Watt, W., Montgomary, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader***,** çev., Arif Aytekin, Kitabevi, İstanbul, tsz., s. 31; Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı***,** Rağbet Yay., İstanbul, 2005, ss. 126-227.

6 Câsiye, 45/24; İnsân,76/1.

7 *Watt, Hür İrade,* s. 31-32.

8 Izutsu,Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* çev., Süleyman Ateş,Yeni Ufuklar Neş, İstanbul, tsz, s.157-160.

9 Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg,1963, s. 68; a.mlf., *Hür İrade*, s. 31.

şüncesinde olayların önceden belirlendiği fikri vardır. Ama bu belirlenimde, insanın bireysel olarak herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir. Bu yaklaşım tarzı, bir yandan Cahiliye dönemi Araplarını mutlak teslimiyete götürürken diğer yandan onları çöl şartlarında felakete götürebilecek endişeden ve kararsızlıktan da kurtarmaktadır.[10] Ayrıca hayatları boyunca karışılacakları her olayın gerçekleşmesinde kendi katkılarının olmadığını kabullenmek, onları rahatlatacaktır. Çünkü sorumluluğun bir başka şeye, örneğin *dehre* atfı söz konusudur.

Araplar, insan hayatının harici güçlerin kontrolü altında olduğu fikrine aşina oldukları için, Kur'an'da ifadesini bulan ve Allah'ı mutlak yaratıcı olarak sunan "kader"[11] anlayışını garipsememişlerdir. Çünkü Kur'an, insanın hayat kavramlarını reddetmeyip, onları daha bir samimiyetle kabullenir; fakat yeni bir anlayış ortaya koyar. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Allah'ın aşkınlığını, mutlak kudretini ve kader konusunda belirleyici otoritenin yalnızca Allah olduğu fikrini anlatmada zorlanmadığı söylenebilir. Ama şu vurgulanmalıdır ki, gerek Kur'an-ı Kerim gerekse Hz. Peygamber, takdir edilme duygusuna yeni anlamlar yüklemişlerdir. Kur'an-ı Kerîm, öldürme ve diriltme de dâhil olmak üzere, her şeyi bizzat Allah Teâlâ'ya nispet etmektedir.[12] Hz. Peygamber ise Allah'a ait olan bu vasıfların, başta *dehr* olmak üzere, Cahiliyye döneminde yapıldığı gibi, başka kavramlara atfedilmesini reddetmiş, Allah'ı mutlak yaratıcı olarak sunmuştur.[13] Böylece Cahiliye insanının hayatındaki boşluk, Kur'an tarafından doldurulmuştur. Artık insan hayatı müşahhas olmayan şuursuz *dehr* tarafından değil, bizzat Allah tarafından takdir edilmektedir.

II. Hz. Peygamber Sonrası Kader Tartışmaları

Hz. Peygamber döneminde akaide dair temel bir problemin, yani mezhepleşmeyi doğurabilecek bir ihtilafın olmadığı bilinmektedir.[14] Bunun değişik nedenleri olmakla beraber temel etken, Hz. Peygamber'in hayatta olması gösterilebilir. Çünkü Hz. Peygamber ortaya çıkan çeşitli sorunları bizzat kendisi çözüme kavuşturmuştur.[15]

10 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* çev., E.R. Fığlalı, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 109.

11 Zuhruf, 43/11; Kamer, 54/49.

12 Câsiye, 45/ 26; Yâsin, 36/79-80; Furkân, 25/2; Ahkâf, 46/33.

13 Bkz., Buhârî, Edeb, 101; Müslim, Elfâz, 40; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1982, V, 299.

14 Fığlalı, E. Ruhi., *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri***,** Ankara, 1983, s. 25; a.mlf., *İmamiyye Şîası, Ağaç* Yay., İstanbul, 2008, s. 17.

15 Çeşitli örnekler için Bkz., Buhârî, İman, 50; Müslim, İman, 9, 34, 35.

Hz. Peygamber dönemi itikadî konulardaki sadeliğin hicri 35/656'e kadar korunduğu söylenebilir. Ancak Hz. Osman'ın öldürülmesi (35/656), akabinde Cemel (36/656) ve Sıffin (37/657) gibi iç bünyede meydana gelen olaylar, Müslümanların gündemine yeni problemler taşımıştır: Cemel ve Sıffın savaşlarında birbirilerini öldüren sahabenin durumu nedir? Savaşlarda bulunmak, önceden belirlenmiş bir kader midir? İnsan fiillerinde hür müdür? İnsan öldürme gibi büyük günah işleyen birinin, Allah katındaki durumu nasıl olacaktır gibi sorular bu problemlere işaret etmektedir. Bu sorular, bir yandan itikadî alanlarda çeşitli ihtilafların doğmasına zemin hazırlarken diğer yandan toplumu, Kur'an ve Sünnet'in tetkikine götürmüş, en azından insanları bu konularda bir tavır almaya sevk etmiştir.[16]

Hz. Ebu Bekir dönemindeki ridde hareketlerinin sonraki dönemlerde cereyan eden olaylar kadar toplumsal yapıyı bozmadığı ve mezhepleşmeye yol açmadığı göz önüne alınırsa, İslam toplumunda ciddi anlamda mezhepleşmeleri doğuran problemlerin çıkış tarihi, Hz. Osman'ın 35/656'da öldürülmesinden sonraki iç savaşlarda aranmalıdır.[17] Bu araştırma yapılırken ilk dönem tartışmalarının yapısında, hem dini hem de politik yönler bulunduğu unutulmamalı,[18] Müslüman toplumun yaşadığı değişim süreçleri göz önüne alınmalıdır. Bu değişim sürecinde; Cahiliye döneminde Arap siyasal hayatın çekirdeği durumundaki *kabilecilik anlayışı,* kökleşme mücadelesini sürdüren Kur'an'ın takdim ettiği *dini-siyasi anlayış* ve bunlara paralel olarak devamlı yenilenen *ictimai yapı* gibi üç önemli unsur etkili olmuştur.[19]

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ana bünyede kavgalara kadar varan çatışmalar kendini göstermiş, toplum fitne ve kardeş kavgalarıyla baş edemez hale gelmiştir.[20] Hz. Osman'ın öldürülmesiyle iyice gün yüzüne çıkmış olan fitne,[21] toplumu iç savaşlara sürüklemiştir. Siyasi nedenlerle karşı karşıya gelmiş olan toplum, etrafında toplandıkları değerleri, fikrî düzleme taşımışlardır. Dolayısıyla Hâricîler ve Şia gibi, 'fitneler devrinin' evvela siyaseten ayrılan gruplarında, yavaş yavaş akidelerin teşekkül etmiş olması, bir de bu açıdan okunmalıdır.[22]

---

16 Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, s. 56.

17 Bkz., Fığlalı, *İmamiyye Şîası,* s. 30-31.

18 Watt, *Islamic Political Thought,* s. 64-65.

19 Onat, *a.g.e.,* s. 26.

20 Hatiboğlu, M.S., *Hz. Peygamberin Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyâsî-İctimâî Hâdiselerle Hadis Münasebetleri,* Yayımlanmamış Doçentlik Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1967, s. 9.

21 İbn Kuteybe, Ebû Muahmmed Abdullah b. Müslim, *el-İmâme Ve's-Siyâse, tahk*, Taha Muhammed ez-Zînî, Mısır, 1967, I, 44; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe,* Beyrut, 1910, II, 463.

22 Hatiboğlu, *a.g.e.,* s. 62.

III. Kader Tartışmaları ve Tartışmaların Kaynağı

İnsan aklına arız olan en karmaşık problemlerden biri olarak nitelendirilen *kader* problemi,[23] İslam'dan değil, insanın insan olmasından doğmuş bir meseledir. Yani kader insanlığın problemidir.[24] İslam dini ve Hıristiyanlıkta can alıcı bir nokta olsa da, diğer din ve düşünce sistemlerinde de önemli bir yer işgal etmektedir.[25] Bir başka ifadeyle cebir ve irade konuları, akideye sahip her toplulukta bir birinin lazımı olarak ortaya çıkmıştır.[26] O halde denilebilir ki kader anlayışı, her millette muhteva ve işlev olarak mevcut olmakla beraber, isim ve nitelik olarak farklılık arz etmektedir.

İslam düşünce tarihinde kader tartışmalarıyla öne çıkan fırka Kaderiyye'dir. En eski felsefî düşünce ekolu[27] olarak da nitelendirilen Kaderiyye'yi, konumlandırmada bazı sıkıntılar vardır. Şöyle ki, Kaderiyye ismi ezdaddandır. Yani hem kulların fiilleri konusunda Allah'ın iradesini devre dışı bırakanlara, hem de onu merkeze alanlara verilebilen bir isimdir. Ayrıca Kaderiyye müstakil bir mezhep midir yoksa Mu'tezîle'nin isimlerinden biri midir konusu da tartışılmıştır.

Eş'arî (ö.324/935-36)'ye göre Kaderiyye, kesblerini bizzat kendilerinin takdir ettikleri, yaratıcı olmadan onları yaptıkları iddiasında olan kişilerdir.[28] İmam Maturîdî (ö.333/944)' ye göre ise Kaderiyye, Allah'tan kudreti nefyeden ve kulların fillerinin idaresini Allah'tan alıp kullara veren gruptur.[29] Her iki tanımın ortak noktası, Kaderiyye'nin Allah'ın iradesini devre dışı bırakması ve eylemler konusunda insana öncelik vermesidir. Bu tanım, Mu'tezile'yi işaret etmektedir. Ancak Mu'tezilî düşünürler kendilerinin Kaderiyye olduğu kanaatinde değildirler. Çünkü hadis olarak sunulan rivayetlerdeki Kaderiyye imajı son derece olumsuzdur. İlk Mu'tezîli alimlerden Amr b. Ubeyd (ö.

23 Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları,* çev. M.Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul, 1994, s. 269.

24 Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgaları*, Ankara, 2001, s. 270.

25 Muhammed, İ., "Concept of Predesdination in Islam and Charistianity", *The Islamic Quarterly*, 44, (2), 2000, s. 393.

26 Tritton, A. S, *İslam Kelamı*, çev., Mehmet Dağ, Ankara, 1983, s. 59.

27 Hitti, K.Philip, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi,* çev., Salih Tuğ, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1989, II, 387.

28 Eş'arî, Ebu'l-Hasan b. Ali İsmail, *el-Lüma fi'r Red alâ Ehliz'-Zeyği ve'l-Bida*', Mısır, 1955, s. 131.

29 Matüridi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-tevhîd,* thk. Fethullah Huleyf, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979, s. 319; Arıca bkz., Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne***,** nşr., Hüseyin Mahmud, Kahire, 1995, s. 14; el-Bağdadî, Abdulkahir, *el-Fark Beyne'l-Fırak: Mezhepler Arasındaki Farklar,* çev., Fığlalı, E. R., Ankara, 1991, s. 83.

142/759) bu tür hadislerin sıhhati konusunu tartışmaya açmış, onlara itiraz etmiştir.[30] Kâdı Abdulcebbar (ö. 414/ 1025) ise Kaderiyyeyi "her türlü şerri Allah Teâlâ'ya nispet eden Cebriye mensupları" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre, "Kaderiyye ve Mürcie, yetmiş peygamberin diliyle lanetlenmiştir" hadisinde Allah Resulü, Kaderiyye'yi "Allah'ın, kendileri üzerine günahları takdir edip, bunlarla da azap edileceklerini sanan topluluktur" diye tanımladığını, bunun da imanı amelsiz, sade söz olarak kabul eden Mürcie'yi işaret ettiğini ifade etmektedir.[31]

Hz. Peygamber hayatta iken kader meselesi tartışılmıştır. Rivayetlerden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber bu tartışmaları yasaklamıştır. Ebû Hüreyre diyor ki; biz mescitte kader konusunu tartışıyorduk. O sırada Allah Resûlü içeri girdi. Kızmıştı ve yüzü kıpkırmızıydı."*Siz bununla mı emrolundunuz, yoksa ben size bunun için mi gönderildim?* diye sordu ve arkasından şöyle dedi: *"Kuşkusuz sizden öncekilerin helak olmaları, bu konuyu tartışmaları dolayısıyla olmuştur. Bu konuda tartışmaktan vazgeçin."*[32] Diğer bir hadiste de Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmektedir: "*Bakıyorum da Kur'an'ın bir kısmını diğer bir kısmıyla karşı karşıya getiriyorsunuz. Kuşkusuz sizden öncekiler, bu yüzden helak olmuşlardır."*[33]

Hz. Peygamber'in vefatından sonra diğer din mensuplarıyla girişilen temaslar sonucunda yeniden gün yüzüne çıkan kader tartışmaları, Emevîler döneminde daha bir hız kazanmış, toplumda Kaderiyye ve Cebriyye gibi iki taraf oluşmuştur.[34] Bu dönemde kaderle ilgili lehte ve aleyhte eserlerin yazılmış olması, bu problemin yoğun bir şekilde tartışıldığını göstermektedir. Örnek bağlamında Ömer b. Abdilaziz (ö.101/ 720)'in *er-Red ale'l-Kaderiyye'si,*[35] Hasan el-Basrî (ö.110/728)'in *Risâletü'l-Kader*'i[36], Zeyd b. Ali Zeyne'l-Abidin'in kaderîleri ret için yazdığı risale, Şabî'nin (ö.110/728) kaderî karşıtlığı ve Zührî'nin (ö.124/742) Kaderiyye'nin kanının helal olduğuna dair Abdulmelik b. Mervan'a fetva vermesi gibi örnekler gösterilebilir.[37]

30 Detay için bkz., Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *Târihu Bağdat,* Beyrut, ts., XII, 172-173.

31 Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'I-Adl*, Mısır, 1965, VIII, 263-264, 322.

32 Tirmizî, Kader, 1.

33 İbn Mâce, Kader, 1.

34 Ebû Zehra, M., *İslam'da siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi***,** çev. H. Karakaya- K. Aytekin, Hisar Yay., İstanbul, 1983, s. 118-123.

35 Aydınlı, a.g.m., s.132.

36 Mektubun orijinali için bkz., İbnü'l- Murtaza, Ahmed b.Yahya, *el-Münye ve'l-Emel fî Şerhi Kitabi'l-Milel ve'n-Nihal*, İskenderiye, 1952, ss. 33-42. Türkçesi için bkz., Doğan, L,–Kutluay, Y., "Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara, 1954, III-IV, 1954, ss. 75-84.

37 Bağdadî, *a.g.e.,* s. 289.

Kaderî anlayışın en etkili olduğu dönemin ise Emevîlerden başlayarak Abbasîlerin ilk elli yılı boyunca, belki de Mu'tezile'nin güç kazanmasına kadar sürdüğü söylenebilir.[38]

Kader tartışmalarının kaynağını, İslam dışı unsurlara dayandıranlar olmakla beraber bu problemin kaynağını hem İslam toplumuna ve o toplumda meydana gelen olaylara hem de Kur'an'ın tek taraflı okunmasının doğal sonucuna bağlamak daha doğru görünmektedir.[39] Bununla birlikte İslam dışı unsurların kader tartışmalarına tesiri, problemin çıkışında değil gelişiminde aranabilir. Ana bünyede bu tartışmalara malzeme veren dinamikler arasında, Kur'an, Sünnet ve toplumda meydana gelen bazı önemli olaylar ön plana çıkmıştır. Kader meselesinin, yapılan tartışmalarda daha Kelam düşüncesi teşekkül etmeden Kur'an'la temellendirilmesi, bu tartışmalara Kur'an'ın katkısı olarak yorumlabilir.[40] Çünkü Kur'an'da kader ve insanın özgürlüğü konularında her türlü tartışmayı durduracak açık ve kesin hükümler bulunmamaktadır.[41]

Kader konusunda tartışmaların yoğunlaştığı alanlar, iradeler ve kudretler arası ilişkidir.[42] Yani Allah'ın her şeye şamil iradesi ve mutlak kudretiyle, insanın iradesi ve kudreti arasındaki ilişkinin boyutudur. Aşkın güç karşısında, insanın kudret sınırlarının tespitidir. Bu tespit yapılırken dini metinlere referanslar yapılmıştır. Ancak burada dikkati çeken husus, Kur'an'a dayandırılan kader görüşlerinin bütüncül bakış açısıyla sunulmayışıdır. Ayetler, bağlamından soyutlanarak kullanılmıştır. Hâlbuki Kur'an'da, insan hürriyetini ve sorumluluğunu vurgulayan ayetler olduğu gibi; Allah'ın mutlak ilmini, iradesini ve gücünü vurgulayan ayetler de vardır. Bu ikinci grup ayetler, Kur'an'ın bir "retorik" olduğu unutularak bağlamından koparılıp, lafzî bir şekilde (literal) okunacak olursa –ki okunmuştur– çok rahat bir şekilde "kaderci" bir düşünce oluşturulabilir.[43]

Kader tartışmalarına malzeme veren diğer bir kaynak da hadislerdir. Hadislerde hakim olan duygu, insanın özne değil, belirlenen/nesne durumunda olduğudur. Kader konusunu ele alan hadislerin bir kısmında insan pasifize edilmiş bir görüntüyle sunulmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'den şöyle ri-

38 Aydınlı, a.g.m., s.132.

39 Kader tartışmalarının kaynağını ilişkin farklı yorumlar için bkz, De Boer, T.J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Y. Kutluay, Ankara, 1960, s. 31-32; Abdulhamid, *a.g.e.,* s. 283; Watt, *Hür İrade***,** s. 76. Tritton, *a.g.e.,* s. 52.

40 Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu,* Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998, s. 93.

41 Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu,* s. 23.

42 Abdulhamid, *a.g.e.,* s. 269.

43 Güler, *a.g.e.,* s. 93.

vayet edilmiştir: "*Bir kimse anasının karnında kırk gün kaldıktan sonra kan pıhtısı haline gelir, sonra et ve kemik teşekkül eder. Bundan sonra Allah bir melek gönderir. Bu meleğe şu dört emir verilmiştir: Doğacak olan insanın rızkı, eceli, âsi veya mutî olacağının yazılmasıdır. Buna göre Allah'a yemin olsun ki, içinizden biri veya bir kimse, cehennem ehlinin işini işler, öyle ki cehenneme girmesine bir kulaç (arşın) mesafe kalır. Fakat kitap (kader) öne geçer, cennet ehline yaraşır bir amel işler ve cennete girer. Bir başkası, cennet ehlinin işini işler, cennete girmesine bir- iki kulaç mesafe kalır. Fakat kitap öne geçer ve bu kimse, cehennem ehline yaraşır bir amel işleyerek cehenneme girer.*"[44]

Bir kısım hadislerde ise gelecekte kader konusunda kimlerin neler yapacağı açık ifadelerle belirtilmektedir. *"Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir. Hastalanırlarsa ziyaret etmeyin, ölür iseler cenazelerine katılmayın. Onlar Deccal'ın taraftarlarıdır.*[45] *Ümmetimden kaderi yalanlayan topluluklar olacaktır.*[46] *Nübüvvetten sonra küfrün anahtarı, ancak kaderi yalanlamaktır.*[47] *Kıyamet günü bir münâdi, "Allah'ın düşmanları nerededir" diye bağırır da Kaderiyye ayağı kalkar.*[48] *Kaderiyye yetmiş Peygamberin diliyle lanetlenmiştir.*[49] *Ümmetimden iki adam gelecektir; Birisi Vehb'dir (b. Münebbih) ki, Allah ona hikmetini hibe etmiştir. Diğeri Gaylan'dır ki, onun fitnesi bu ümmet açısından şeytanın fitnesinden daha tehlikelidir.*[50]

Görüldüğü üzere yukarıdaki rivayetlerin bazıları birinci derece hadis kaynaklarında bulunmamaktadır. Bu rivayetlerin hadis dışındaki kaynaklarda yer alması, kader probleminin dinamik bir konu olduğunu ortaya koyabilir. Ayrıca mevcut rivayetler Hadis tekniği açısından (sahih-zayıf-mevzu vs) da değerlendirilebilir. Ancak mezhepler tarihi bağlamında konu ele alındığında hadislerin bu durumu değil, hadislerle oluşturulmak istenen zihniyet önemlidir. O halde Kaderiyye'yi çeşitli vasıflarıyla ele alan yukarıdaki rivayetler nasıl değerlendirilmelidir? Bu sorunun birden çok cevabı olmakla beraber, rivayetlerin oluşturulmasında insan unsuru ve dönemin şartlarına işaret eden yorumlar önemlidir. Buna göre bu tür rivayetlerin kullanım alanı bulmasının asıl sebebi, Müslümanlar arasında meydana gelen kitlesel çatış-

44 Buharî, Kader, 1; Müslim, Kader, 46.

45 Ebu Dâvûd, Kader, 17; İbn Mâce, Kader, 10

46 Ebu Dâvûd, Kader, 7; İbn Hanbel, *a.g.e.,* II, 9.

47 İbn Abdürabbih, *a.g.e.,* II, 381.

48 Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub,el-Lahmi, *el-Mu'cemü'l-Evsat,* Kahire, 1995, VII, 162.

49 et-Taftazânî, Sa'du'd'-din Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l- Mekâsid*, nşr., A.bdurrahman Ümeyra, Beyrut, 1981, II, 270.

50 İbn Sa'd, *a.g.e.,*VI, 543.

maların rasyonel tarzda ele alınmamış olmasına bağlanabilir. Bu sayede hadis perdesi altında umumî ve hususî mazeretler üretilerek, faillerin sorumlulukları ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Bunların tartışma konusu olmaması için de Hz. Peygamber'e isnat edilmiştir.[51]

Gelecekte meydana gelecek bazı durumların Hz. Peygamber'e nispeti, peygamberlerin gaybı bilip bilmedikleri konusunu da gündeme getirmektedir. Hadis külliyatında *fiten* ve *melâhim*[52] başlıkları altında yer alan bu haberlerden hareketle peygamberlerin geleceğe dair haberler vermesinin imkanı tartışılmıştır.[53] Bazıları, peygamberlerin, kendilerinden sonra meydana gelecek şeylere dair bilgi sahibi olmadığını ileri sürerlerken[54] diğer bazıları, peygamberlerin gelecekle ilgili olup da genel hükümler ifade eden nitelikteki olaylara dair bilgi sahibi olabileceklerini, ancak detaylı bilgiler sunan rivayetlerin sıhhati konusunun problemli olduğu kanaatindedirler.[55] Her iki taraf, bu tür rivayetlerin sıklıkla kullanım alanı bulmasının asıl nedenini, Hz. Peygamber'siz bir hayata geçişte zorluklarla karşılaşan Müslümanların sıkıntılarını çözmek için, cereyan etmiş veya edecek olan hadiseleri, Hz. Peygamber'e nispet ederek bir çözüm yolu aramış olmalarına bağlamaktadır. Çünkü felaketler, daha eserleri görülmemişken Hz. Peygamber tarafından bildirilmiş olmalı, bunlara karşı ne tedbir alınacağı, hangi hal yolunun tutulacağı belirtilmiş bulunmalıdır ki, Müslümanlar perişanlıktan kurtulsun, metanetini muhafaza edebilsin.[56]

IV. Emevî Siyaset Algısı veya Cebir İdeolojisi

Hz. Osman (ö.35/656)'la başlayan toplumsal yapıdaki çatırdamalar, Hz. Ali (ö. 40/661) döneminde iyice varlığını göstermiştir. Muaviye b. Ebî Süfyan (ö. 60/ 680)'ın, Hz. Osman'ın kanını talep iddiasıyla ortaya çıkmasıyla iç huzursuzluk zirveye çıkmıştır. Artık Hz. Peygamber'in ve ilk iki halifenin teşekkülüne çalıştığı İslam toplumu, kabuk değiştirmeye başlamıştır. Ashap, bu sonucu verebilecek eylemlere girmekten kaçın(a)mamıştır.

Emevî devrine ait olaylar, döneminin düşünce yapısı ve zihniyeti incelenirken, toplumun geçirdiği sosyo-politik evrimler dikkate alınmalıdır. Emevîler dönemi Arap düşünce tarihi konusunda önemli kaynaklarımızdan olan *Fırak, Milel* ve *Nihal* kitapları, birbiriyle ilgisiz, mensup olduğu siyasi

51 Bkz., Akbulut*, a.g.e.,* s. 281.

52 Örnekler için bkz., Buhârî, Fiten, 2,5; Müslim, Fiten, 6; Ebû Davud, Fiten, 1.

53 Konuyla ilgili müstakil bir çalışma için bkz., Çelebi, İlyas, *Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, Kitabevi, İstanbul, 2000, *s.58.*

54 Detay için bkz., Hatiboğlu, *Siyasî İctimaî Hadiseler*le *Hadis Münasebetleri*, s. 8, 9.

55 Çelebi, *a.g.e.*, s.52-53

56 Hatiboğlu, *a.g.e.,* s. 9.

alandan uzak, bunun yanı sıra çoğu Abbasîler döneminde ortaya çıkan fırka ve mezhepler hakkında dağınık bilgiler sunmaktadır.[57] Tüm bu unsurlar, objektifliğin korunmasını zorlaştırmaktadır. Bu nedenle İslam düşüncesinde siyasi partiler[58] olarak adlandırılan fırkalara dair Emevî çağı söz konusu olduğunda daha dikkatli bir okuma gerekmektedir. Çünkü bu çağda fırkaların rakibi, aslında bizzat Emevî devleti olduğundan bu devletin benimsediği, yaymaya ve geliştirmeye çalıştığı düşünce yapısının akılda tutulması, fırka taraftarlarının düşünce yapılarını anlamak için bir yöntem olabilir.[59]

Emevî devrinin genel panoraması dış siyaset ve fetihler açısından başarılı görünse de iç siyasette çalkantılara sahne olmuştur.[60] Bu durum, bir yandan çeşitli dinî ve siyasî fırkaların oluşmasına zemin hazırlamış, diğer yandan birçok isyan ve ayaklanmaların patlak vermesine neden olmuştur.[61] Toplumda iç huzurun sağlanamadığı ve yönetimin kendini tüm topluma kabul ettirmede başarılı olamadığı görülmektedir. Zira Arapların dâhilerinden (dühatü'l-Arab)[62] kabul edilen Muaviye b. Ebî Sufyan'a karşı bile çok sayıda ayaklanma rivayet edilmektedir.[63]

Emevî siyaset anlayışı, Cehm b. Safvan (128/746)'ın şahsında temsil edilen cebir düşüncesinden farklı bir cebir ideolojisine, mutlak cebir düşüncesine sahiptir. Eğer Müslümanlar Emevî idarecilerinin kendi siyaset algıları etrafında dizayn ettiği, reddi mümkün olmayan ilâhî iradeye ve kendisinden kopma imkanı bulunmayan kadere iman ederse, toplumun elinden ihtiyarı alınacak ve Müslüman toplum cebir düşüncesine mecbur bırakılacaktır. Bu tutumla Emevî yönetimi her alanda rahata kavuşacaktır.[64]

Emevî cebir ideolojisi veya ilahî kader düşüncesi, siyasi iradenin toplumsal meşruiyeti temin konusunda başvurduğu önemli bir araçtır. Çünkü bir arada yaşayan insanların zorunlu olarak oluşturdukları toplumsallaşmayı sürdürülebilir kılmak için bu toplumsal yapıyı koruyacak düzen veya sistemlere ihtiyaç olacağı açıktır. Ve bu düzenin tutunabilmesi için meşruiyetinin

57 Câbiri, *a.g.e.,* s. 586; Onat, *a.g.e.,* s. 139.

58 Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri,* s. 15.

59 Bkz., Câbirî, *a.g.e.*, s. 589.

60 Detay için bkz., Uzun, Nihat, *Hicrî II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi,* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst, 2008, Bursa, ss. 23-30.

61 Atçeken, İ. Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik,* Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001, s. 16-17.

62 İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut,1981, VIII, 109.

63 Bkz., Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye bin Ebi Sufyan***,** Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 208.

64 Neşşar, A. Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu,* çev., Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999, II, 63-64.

temellendirilmesi gerekmektedir.[65] Zaten bu anlamıyla meşrulaştırma, toplumsal düzeni açıklamak ve gerekçelendirmek için kullanılan kurumsal ve davranışsal düzenlemelerin "niçin"ine verilen cevaplardır. Düzenin sürebilmesi için bunların nesilden nesile eğitimle aktarılması gerekir. Ama verilen bu cevaplar bazen unutulur. Bunun için tekrar hatırlatılmalı, meşrulaştırıcı ifadeler sürekli tekrarlanmalıdır. Beklenen etkinin gerçekleşmesi için bu ifadelerin bireyler tarafından içselleştirilmesi gerekir. Çünkü insan unutur. Unutmak ise iktidarla uyum içinde olmaya zarar verir. Oysa uzlaşma düzenliliği, birlikteliği; ihtilaf ise kargaşayı doğurur.[66]

Emevî kabilecilik anlayışı ile cebir düşüncesi arasında sıkı bir ilişki vardır. Çünkü kabilede işler acımasız bir cebriyeye boyun eğer ve yine kabilelerde 'akide' cebre dayanır. Kabilenin ideolojisi, doğal olarak cebriyeci bir ideoloji olur. Buna göre kabilede birey değil, kabilenin iradesi önemlidir. Kabile bireyine yakışan, kendisini kabilenin potasında eritmesidir.[67]

Emevî idaresi, İslamî esaslarla bağdaşmayan, cahiliye ruhuna uygun bir devlet modelidir ve önceki yönetimlerin meşruiyet çizgisine sahip değildir. Emevî hanedanı, yönetimlerindeki bu sıkıntıyı sürekli çekmiştir. Bunun içindir ki yöneticiler, siyasî iradelerine katkı sağlayacak nitelikteki düşünce ve yorumları desteklemişler, eleştirel görüşler karşısında acımasız uygulamalara girişmişlerdir. Yönetimdeki varlıklarını devam ettirebilmek için "Kureyş maskesini" kullanmışlardır. Böylece halkı yönetime karşı şartlandırdıkları gibi, ancak bir başka Kureyşlinin muhalefetine imkan vermek suretiyle de geniş halk yığınlı muhalefetin önüne geçmeye çalışmışlardır.[68] Ayrıca Emevî yöneticileri, idarelerinin toplum nezdinde kabulünü sağlamak için, dönemin vaizlerine önem verip, bilgin ve filozoflarını dışlamışlardır.[69]

Muaviye ve sonraki halifeler döneminde meydana gelen isyanlar Emevîlerin yönetimlerinde rahat olmadıklarını göstermektedir.[70] Emevîler, bu sıkıntının aşılması için dinî bazı argümanlara başvurmuşlardır. Örneğin, Hz. Peygamber'in mensup olduğu aileye mensup olmalarını, Hz. Peygamber'in şahsında belirlenen liderliğin niteliklerine, aynı aileden olmaları dolayısıyla sahip olduklarını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre hilafet, Allah tarafından kendilerine ihsan edilmiştir ve hilafetin kendilerinde bulunması, Allah'ın bir

65 Weber, M., *Sosyoloji Yazıları*, çev., Taha Parla, İstanbul, 1993, s. 80.

66 Bkz., Çiftçi, Adil, "Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal bir çalışma", *İslamiyat*, 3 (3), 2000, s. 15

67 Câbirî, *a.g.e.,* s. 510-511.

68 Akbulut, *a.g.e.*, s. 249.

69 Emin, Ahmet, *Fecru'l- İslam***,** Beyrut, 1975, s. 252.

70 Detay için bkz., Ağırakça, Ahmet, *Emevîler Döneminde Kıyamlar, İstanbul,* 1992.

takdiri (kaderi)dir.[71] Dolayısıyla onlara itaatsizlik, Allah'a itaatsizlikle eşittir ve Allah'ın takdirine (kaderi) karşı çıkıştır.[72] Nitekim Yezid b. Muaviye bir konuşmasında halka şöyle seslenmiştir: "Boşuna uğraşmayın, Allah bizi istiyor. Eğer Allah bir işi beğenmez ise onu değiştirir."[73] Dini söylemlere aşırı vurgu, yönetim olarak karşılaşılan sıkıntılı dönemlerde daha çok olmuştur. Muaviye'nin oğlunu veliaht tayin ederken kullandığı ifadelerde bu durum açıkça görülmektedir.[74]

Emevîler, siyasi duruşlarına dini bir renk verme noktasında, önceki halifelerin kullanılmasına müsaade etmedikleri "*Allah'ın Halifesi*"[75] unvanını, 'Allah tarafından atanmış vekil veya yönetici' anlamını ön planda tutarak kullanılmasına izin vermişler ve hatta teşvik etmişlerdir.[76] Ayrıca yönetimin lâhûtîliğini gösteren, iktidar-reaya ilişkisini teolojik düzleme çeken ve bu sayede toplumu edilgen hale sokan *"Allah'ın Güvendiği (Emînullah)*[77]*; Seçilmiş İmam, (el-İmâmu'l-Mustafâ); Allah'ın Halifesi (Halîfetullah)*[78] gibi önemli ve etkili bazı unvanları, iletişim unsuru olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir. Bu unvanların kullanımı maksatlıdır; çünkü bu sayede insanların iktidar algılarında değişim yapılmak istenmekte, Müslümanlara hükmeden siyasi yapılanmanın, ezelde oluşturulan bir yazgının tezahürü olduğu fikri verilmek istenmekte ve onların alternatifsizliği ifade edilmek istenmektedir. Bu şekilde sunulan bir siyasi yapılanma, meşruiyetini dinden aldığı için, hem eleştiri dışı kalacak hem de iktidarın tasarrufu ilahi iradenin tasarrufu olarak algılanacaktır.[79]

İslam toplumlarının siyasi tarihlerinde dinin temel kutsalları siyasal güç, toplumsal saygınlık ve sosyal statü elde etmek için kullanılmışlardır. Siyasal alanda bu yaklaşım, otoritelerin pekiştirilmesi için birer araçtır. 'Din istismarı' denilebilecek bu durum, hemen her fırka tarafından meşruiyet zemini oluşturmak, düşünsel gerçeklik iddiasını haklı kılmak amacıyla başvurulan bir yöntemdir. Özellikle bu yaklaşım biçimi, hadislerin kaynak olarak alınmasında kendini daha çok göstermiştir.[80]

---

71 Cerir b. Atıyye, Ebû Harze b. Atıyye b. Hatafa, *Divânu Cerîr*, nşr., Kerem Büstânî, Beyrut, 1960, s. 360.
72 İbn Kesîr, *a.g.e.,* VIII, 140; Watt, *İslamic Political Thought*, s. 33; Abdulhamid, *a.g.e.*, s. 284.
73 İbn Kuteybe, *'Uyun'l-Ahbâr,* Kahire, 1925, II, 239.
74 Detay için bkz., Aycan*, a.g.e.,* s. 83 vd.
75 İbn Kesîr, *a.g.e.,* IX, 383.
76 Watt, *İslamic Political Thought*, s. 33.
77 Mesûdî, *a.g.e.,* III, 341.
78 Mesûdî, *a.g.e.*, III, 235.
79 Çiftçi, a.g.m, s.15
80 Hatiboğlu, *a.g.e.*, s. 4.

Emevî hanedanı da nassların gücünden istifade noktasında geri kalmamıştır. Hadis olduğu iddia edilen ve kendilerini övücü nitelikte birçok rivayet vardır. Bir rivayete göre Cebrâil, Hz. Peygamber'e gelip *"Ey Muhammed! Muaviye'ye selam söyle ve ona iyi davran, çünkü o, Allah'ın kitabına karşı emindir ve vâsidir. Ne güzel emindir!"*[81] demiştir. Öte yandan Muaviye şahsında, Emevî karşıtı rivayetler de bulunmaktadır: "*Muaviye'yi şu minberimde gördüğünüzde onu öldürün."*[82] Bu tür rivayetler muteber hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Zaten rivayetlerin kendileri de birbirlerini yalanlamaktadır. O halde Emevîler lehinde veya aleyhinde oluşturulan rivayetlerin varlığı, hadislerin otoritesinden istifade etme düşüncesine bağlanabilir.

Cabiri'ye göre, Emevîlere karşı rivayet edilen bu tür hadisler, Ehl-i Sünnet taraftarlarından çıkmıştır. Çünkü bu konuda Haricîlerin ve Şia'nın kendilerine göre hadisleri vardır. Dolayısıyla Emevî hanedanının muhatabı Haricîler ve Şia değil, Ehl-i-Sünnettir.[83] Bu rivayetlerin kaynaklık noktasında, zayıf olup olmadıklarından ziyade, neden hadis olarak takdim edildiği önemlidir. Amaç, hadiste var olan otoriteyi kullanmak mıdır, yoksa hadis otoritesiyle, özellikle siyaset yararına metinlerin gücünü suistimal etmek midir? Eğer böyleyse bu durum hadis vasıtasıyla siyasî-ideolojik savaş olarak nitelendirilebilir.

Mutlak cebir düşüncesine hizmet için insanın iradesini yok sayan Emevî hanedanının, kendilerine yakın alimler sayesinde kerhen veya isteyerek, bu düşünceyi toplumlara kabul ettirmeye çalıştığını belirten Neşşar, Emevî anlayışının toplumun hassasiyetini ciddiye almadığını şu sosyolojik tahlille dikkatlere sunmaktadır. "Emevîler, toplumun kendine has bir yapısının olduğunu unuttular. Toplumun da canlı bir organizma gibi birtakım eğilimlerinin olabileceğini, aynı şekilde tepkilerinin ve karşı eylemlerinin bulunacağını idrak edemediler."[84]

Emevîler, sosyal gerçekliğin vazgeçilmezi olan toplumu, onun emellerini, beklentilerini, eğilimlerini, tavrını ölçememiş ve toplumu kendisine muhatap almayı başaramamıştır. Bu nedenle Beni Ümeyye ile siyasetin imkanlarından istifade eden kabileler bir tarafta[85]; başta Beni Haşim olmak üzere, toplumda çoğunluğu oluşturan halk ise diğer tarafta yer almıştır.[86]

81 İbn Kesir, *a.g.e.*, VIII, 141.

82 Hatîb Bağdadî, *a.g.e.,* XII, 181.

83 Câbirî, *a.g.e.,* s. 595.

84 Neşşar, *a.g.e.,* II, 64.

85 İbn Sa'd'a göre Emevî taraftarları, yöneticilere yakın olmak için Emevîlerle cehennemde bulunmayı dahi arzulamışlardır. Detay için bkz. İbn Sa'd, VI, 191.

86 Emevî yönetimini kabul etmeyenler, tepkileri göstermek için hayvanlarını dahi Emevîlerin inşa ettiği su arklarından uzak tutmuşlardır. Detay için bkz., İbn Sa'd, *a.g.e.,* VI, 191.

Toplum tarafından aynı oranda kabul edilmeyiş, Emevî yönetimini düşünceye baskı yapmaya sevk etmiştir. Mihne, her ne kadar sistematik ve devlet desteğini alenen arkasına alarak Me'mun'un (218/833) Tarsus seferi sırasında gönderdiği mektupla başlatılsa[87] da Emevîler döneminde de mihnenin sistematik bir şekilde, devlet işi süsü verilmeden uygulandığı söylenebilir. Ma'bed el-Cühenî (80/699) ve Gaylan ed-Dimeşkî (ö.120/738)'nin kadere ilişkin düşünceleri dolayısıyla öldürülmeleri, bu iddiayı kanıtlar niteliktedir.[88] Bu tutum, siyaset sosyolojisi açısından normal olarak değerlendirilebilir; çünkü genelde siyasî erkin hakim paradigması, çağın egemen düşünce kalıpları, ötekini saf dışı bırakmaya çalışır.

V. Emevî Siyaset Algısına Yönelik Eleştiriler

Emevîler döneminde kader tartışmalarıyla ön plan çıkan ve daha sonraki tartışmalara kaynaklık eden düşünürlerin Emevi yönetimi ile ilişkisi, hem Emevîler in kader tartışmalarındaki siyasetlerini, hem de bu tartışmalardan beklentilerini göstermesi açısından önemlidir. Bu konuda Hasan el-Basrî (110/ 728), Ma'bed el-Cühenî (80/699) ve Gaylân ed-Dimeşkî (125/742)'nin kaderle ilgili düşüncelerine değinmek gerekmektedir.

Hasan el-Basrî, H. 21/M. 642 Medine'de dünyaya gelmiştir.[89] Hz. Osman'ın öldürülüşünde on dört, Cemel'de on beş, Sıffın'da ise on altı yaşlarındaydı.[90] Hasan el-Basrî, İslam düşünce tarihinde birçok açıdan önemli bir isim olmasına rağmen onun daha çok zühde ve tasavvufa dair görüşleri ön plana çıkmıştır. Kaynaklarda onun kader konusunda fikir beyan ettiği, Ma'bed el-Cühenî kadar açık ve kesin olmasa da, Emevî yönetiminin düşünce yapısını ve Muaviye'yi eleştirdiği, devleti Allah'ın bir cezası olarak telakki ettiği ifade edilmektedir.[91] O, devlete, haksızlığa ve zulme karşı muhalif bir tutum takınmasına rağmen bu tutumunda aşırı gitmemiştir. Nitekim halifeliğini ilan eden Emevî komutanı İbnü'l-Eş'as'ın isyanına (82-85/701-704) katılmadığı gibi yanındakilerin katılmasına da müsaade etmemiştir.[92] Hasan el-Basrî, bu tavrı dolayısıyla eleştirilince, "isyana davet eden müminlerin emiri dahi olsa ona katılmak yoktur"[93] diyerek bu konudaki düşüncesini or-

87 Özafşar, M. Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı: Mihne Olayı Ve Haşeviye Olayı*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 54; Hitti, *a.g.e.,* II, 660-661; Akoğlu, Muahrrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile,* İz Yay., İstanbul, 2006, ss. 127-178.

88 Emevîler döneminde takibata uğrayan bazı isimler için bkz., Özafşar, *a.g.e.,* ss. 16-23.

89 İbn sa'd, *a.g.e.*, VII, 157.

90 İbn sa'd, *a.g.e.,* VII, 158-159.

91 Bkz., İbn Sa'd , *a.g.e.*, VII, 119; Tritton, *a.g.e.,* s. 61.

92 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 94; Yıldız, H. Dursun, "İbnü'l- Eş'as", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 32-33.

93 İbn Sa'd, *a.g.e.,* VII, 164.

taya koymuştur. Ona göre zorbalık ve zulmün kalkması kılıçla değil, Allah'ın tövbeleri kabul edip insanları değiştirmesiyle mümkün olacaktır.[94]

Hasan el-Basrî'nin kader konusundaki düşünceleri hem halk hem de yöneticiler tarafından takip edilmiştir. Özellikle siyasi ve sosyal alanlarda, Emevî tasarrufları tartışıldığında, Hasan el-Basrî'nin ne söyleyeceği ve nasıl tepki vereceğini merak edilmiştir. Bir keresinde halktan bazıları O'na gelerek "bu hükümdarlar insanları öldürüp mallarını alıyorlar, şöyle şöyle şeyler yapıyorlar, sonra da "işlerimiz Allah'ın takdiri ile oluyor diyorlar" sözüne, "Allah'ın düşmanları yalan söylüyor"[95] diyerek Emevîlerin kader düşüncesine tepki göstermiştir.

Yöneticiler ise onun kader konusundaki düşüncelerinden rahatsız olmuşlardır. Halife Abdulmelik b. Mervan (ö.86/705), Hasan el-Basrî'ye sitemlerini içeren bir mektup yazmış, sahabenin ve kendisinde önceki alimlerin konuşmadığı, üzerinde yorum yapmadıkları kader konusundaki fikirleri dolayısıyla onu eleştirmiş ve ondan bu fikirlerinin kaynaklarını açıklamasını istemiştir.[96] Cevaben yazdığı risalesinde Hasan el-Basrî''nin kader konusundaki görüşleri özetle şöyledir:

"Ey Müminlerin Emiri! Bilmiş ol ki, Allah yapılacak işleri kesin olarak önceden takdir etmemiştir, fakat şöyle yaparsanız size böyle yaparım, böyle yaparsanız size şöyle yaparım diyor ve onları ancak amellere göre cezalandırıyor. Allah kendisine ibadet, dua edilmesini ve yardım dilenmesini emrediyor... Dikkatli ol. Sakın "Allah yasakladığı bir şeyi kullarına kader olarak yazmıştır, kulları ile emrettiği şeyler arasına girmiştir, yazdığı kadere aykırı olarak çağrı yapan peygamber göndermiştir, sonra hem doğru yola girmeye müsaade etmeyip hem de doğru yola girmediler diye kullarına ebediyen azap edecektir" deme. Zira Allah zalimlerin iftiralarından beri ve yücedir."[97]

Mektup, Halifenin tehdit içerikli mektubuna verilmiş bir cevaptır. Bu mektup, Hicrî birinci asırda çağın egemen söyleminin aksine -ki cebir ideolojisidir- kader tartışmalarının farklı anlam haritalarına sahip olduğunu göstermektedir. Tartışmaların seyrinde Hasan el-Basrî'nin önemli katkısı olmuştur. Onun kader konusundaki görüşü, yani Allah'ın işleri önceden kesin olarak takdir ettiği şeklindeki görüşün tutarsızlığını Kur'anî temellerle çürütmeye çalışması, siyaset felsefesi ve Emevî cebir ideolojisi açısından önemlidir. Zira işlerin önceden belirlenmiş olması fikrini reddetmek, Emevî yöne-

---

94 İbn Sa'd*, a.g.e.,* VII, 172.

95 İbn Sa'd, *a.g.e.,* VII, 163*;* Makrizî, Takiyyuddîn Ahmed b. Ali*, Kitabu'l-Mevâiz ve'l-İ'tibar Bizikri'l-Hıtat ve'l- Asâr,* Bulak, 1270, II, 356.

96 İbnü'l- Murtaza*, a.g.e.,* ss. 33-42.

97 Doğan-Kutluay, a.g.m., s. 76 vd.

ticilerinin davranışlarını keyfilikle suçlamaktır. Ayrıca o, Allah'ın iradesinin kulun iradesine göre şekillendiğini; insanların, amellerine göre muameleye tabi tutulacağını ifade etmiştir. Bu da, insanların Allah karşısındaki duruşlarında, belirlenmiş bir kaderin değil, insanın dünyadaki müktesebatının dikkate alınacağı anlamına gelmektedir. Yani insanlar belirlenen davranışları yapan değil, yeni davranış modelleri geliştiren varlıklardır. Bir anlamda insanın iradesine güven söz konusudur.

Hasan el-Basrî, böylesine kızdığı bir yönetime karşı yapılan isyan hareketlerini desteklememiştir. Bu bir tezat değil midir? Neşşâr bu soruyu şöyle cevaplamaktadır: "Hasan el-Basrî Emevîler 'e taraftar değildi ve onları savunmuyordu, ama onların zulüm ve baskısı yüzünden hakka davet ve irşadın tümüyle ortadan kalkacağından korkuyordu. Önce Emevîler 'e muhalefetini açıkça ortaya koyuyor, tehdit edilince görüşünü gizliyordu. Bir davetçi olarak o, bir görüş bir defa halkın arasında yayıldıktan sonra ondan geri dönülse de pek bir şey ifade etmeyeceğini biliyordu." Neşşar'a göre Hasan el-Basrî'nin tutumu çok anormal değildir. Bu metot, mesajlarını ulaştırmada kullanılabilecek ideal bir yöntemdir. Dolayısıyla bunu gerekçe göstererek Hasan el-Basrî'nin nifakla suçlanması doğru değildir.[98]

Hasan el-Basrî'nin uzun mektubu şöyle okunabilir: Hasan el-Basrî gibi onayı aranan bir merciden, Emevîlerin cebir ideolojisine onay çıkmamıştır. O, hem Allah'ı hem de insanı devre dışı bırakan kader anlayışına sıcak bakmamıştır. Hasan el-Basrî, Kur'ani bir anlayış ortaya koymuş, cebir ideolojisini rasyonel temellendirmelerle çürütmeye çalışmıştır. Toplumda var olmayan yeni bir siyasal muhalefet tarzı ortaya koymuştur.

Ma'bed el-Cühenî (ö.80/699) de kader konusundaki düşünceleri dolayısıyla Emevî yöneticileriyle sıkıntılar yaşayan diğer bir isimdir.[99] Ma'bed, Medine'de doğup büyümüş ve orada bu tartışmaların merkezindeki isim olan Muhammed b. el-Hanefiyye (ö.81/700)'den ders almıştır.[100] Muhammed b. el-Hanefiyye, Medine'deki medresesinde Emevîlerin oluşturdukları kader anlayışına karşı çıkmıştır. Basra'da henüz medrese yok iken bu medresede ilk felsefi düşüncenin doğuşu gerçekleşmiştir.[101] Bu medresede, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğulları Haşim (ö.99/717) ile Hasan (ö.101/719), Ma'bed el-Cühenî, Gaylan ed-Dimeşkî ve Vasıl b. Ata (ö.131/748) gibi daha sonra dinî hareketlerin liderleri olacak birçok öğrenci yetiştirmiştir. Ancak Mu-

98 Ancak Şia, onu Emevilerin dili olarak takdim eder. Bkz., Neşşâr, *a.g.e.,* s. 66; Cabirî, *a.g.e.,* s. 609.

99 İbn Hacer, *Lisanü'l- Mîzân*, Beyrut, VI, 1971, 335; Neşşar, *a.g.e.*, II, 73; Cabiri, *a.g.e.*, 613.

100 Neşşar, *a.g.e.,* II, 214.

101 Neşşar, *a.g.e.,* I, 323.

hammed b. el-Hanefiyye'nin medresesi, Hasan el-Basrî'nin medresesi kadar ön plana çıkmamıştır.

Kaynaklarda Ma'bed'in kimliğine ilişkin farklı rivayetler bulunmaktadır.[102] Ma'bed'in görüşlerinin kaynağı da ihtilaflıdır ama kaynaklar, Ma'bed'in kader konusunda ilk konuşan Müslüman olduğu konusunda ittifak halindedir.[103] Kader konusundaki görüşlerini, önce Müslüman olmuş sonradan Hıristiyanlığa geçmiş olduğu rivayet edilen bir Iraklıdan aldığı iddia edilse[104] de onun, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin öğrencisi olduğu göz önüne alınarak görüşlerinin kaynağını burada aramak daha doğrudur. Neşşar'a göre de Ma'bed'in çıkışı, sadece Emevîlere karşı siyasî bir mücadeledir. O kader tartışmalarında Kur'an ve Hadis'i akli yorumlarla ele almıştır. Dolayısıyla bu konuda harici bir etkinin aranması yanlıştır.[105]

Yaptıkları zulmü, *"Bu Allah'ın kaderidir"* görüşünü ileri sürerek meşru göstermeye çalışan Emevî yöneticilerine karşı, sistemli ve tutarlı ilk eleştiri, Mabed el-Cühenî'den gelmiştir.[106] O, Emevîlerin dayandıkları kader doktrini konusundaki eleştirel görüşünü "*Kader, önceden belirlenmiş değildir. İş her defasında yenilenmektedir*"[107] şeklinde formülleştirmiştir. Bu anlayış, Emevî düşünce yapısını zora sokmuştur. Çünkü bu yaklaşıma göre, Emevîlerin yaptıkları ve ilahî kadere bağlayarak sorumluluktan kaçtıkları durumlar, doğrudan Emevîler tarafından yapılmaktadır, 'Allah böyle bir şey emretmemiştir' gerçeği, halkın bilinç dünyasına sokulmaya çalışılmış, keyfi uygulamalarının sonuçları Allah'a değil, Emevî hanedanına havale edilmiştir.

İnsan için önceden belirlenmiş bir kader anlayışını kabul etmeyen Ma'bed'in kadere bakış açısı, öldürülmeden önce Haccac b. Yusuf es-Sekafî (ö.95/714) ile arasında geçen bir tartışmada da açıkça görülmektedir. Haccac, Ma'bed'e: *Allah'ın sana yaptığı taksimatı nasıl buluyorsun*? dediğinde, Ma'bed: *"beni Allah'ın taksimatıyla baş başa bırak, eğer onun taksimatında bana düşen bu ise ben buna razıyım"* der. Bunun üzerine Haccac: *"senin bu şekilde elinin kolunun bağlanması Allah'ın kazası ile değil midir?"* sorusuna, Ma'bed: *"Beni senden başkasının bağladığını görmedim. Haydi, bağlarımı çöz.*

102 İbn Kesir, *a.g.e.* IX, 61; İbn Hacer, *a.g.e.,* IV, 424.

103 Müslim, İman, 1; Ebu Dâvûd, Kader, 17; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *Şuabu'l-İman*, Riyad, 2003, s. 351; Bağdadi, *a.g.e*., s.17-70; Makrîzî, *a.g.e.,* II, 356; ez- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizanü'l-İtidal, fî Nakdir'r-Rical,* Beyrut, 1963, IV, 141.

104 İbn Kesir, *a.g.e.,* IX, 96; İbn Sa'd, *a.g.e.,* VII, 264; Makrîzî, *a.g.e.*, II, 356. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* s. 104

105 Neşşar, *a.g.e.,* I, 327.

106 Akbulut, *a.g.e.,* s. 25.

107 Müslim, İman, 1; Ebu Dâvûd, Kader, 17.

Eğer Allah'ın kazası buna mudahil olursa ona da razıyım"[108] der. Haccac, ilahî kaderin her şeyi belirlediği fikrini savunurken, Ma'bed, bu düşünceye itiraz ederek şu an için karşılaştığı durumun Allah'tan değil Haccac'ın kendisinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre kader denilen şey bu ise eğer, kendisine müdahaleyi bırakmasını ve çözümü Allah'tan beklemesini istemektedir.[109]

Ma'bed'in kader konusundaki düşüncelerinin şekillenmesinde, en azından onun bir kısım beşer fiillerinin, özellikle zülüm veya şüpheli olanlarının, hür irade ile olduğuna inanması etkili olmuştur. Buna dayanarak o, Emevîlerin zulümlerinin, Allah tarafından takdir olunduğu hususunu reddetmiştir. İlginç olan husus, Ma'bed hakkında çok az şey bilinmesine rağmen, onun Allah'ın kaderi meselesini tartışan ilk kimse oluş şöhretini kazanmış olmasıdır. Watt'a göre Ma'bed, bu iş için kasıtlı olarak seçilmiştir.[110]

Ma'bed'deki bu isyancı tavrın arkasında, Beni Ümeyyenin tesiriyle Hz. Osman döneminde Rebeze'ye sürgün edilen Ebu Zer el-Ğifârî (ö.32/652) vardır. Ma'bed, Ebu Zer'le birlikte Şam'a yolculuk yapmıştır. Onun Müslümanların mallarını ölçüsüzce harcayan Emevî yönetimine yönelik yaptığı eleştirilerine tanık olmuştur. Emevîlerin "*Mal Allah'ın malıdır*" şeklindeki söylemine karşılık, Ebu Zer'in: "*Mal Müslümanların malıdır*" şeklindeki karşıt söylemini bizzat duymuştur.[111]

Buraya kadar yapılan açıklamalardan hareketle, Ma'bed'in ilkelerini *Adalet*" ve *"el-Emr- bi'l- Ma'ruf ve'n- Nehy ani'l- Münker*" olarak adlandırabiliriz. *Adalet* ilkesinin temel amacı, kulun sorumluluğunun mantıki ve ahlaki temellere oturmasını sağlamaktır. Yaratıcı-yaratan arasındaki ilişkide, birini diğerinde yok etmeden dengeyi kurma çabasıdır. İbnü'l-Eş'as isyanına katılması *da emr bi'l-ma'ruf-nehy ani'l-münker* bağlamında değerlendirilebilir. Bu davranışta 'kötülüğe engel olmak' gibi dinî kaygılı bir ilginin varlığı görülmektedir.[112]

Ma'bed'in düşüncelerinde, bireysel ya da kolektif bilinçaltına kazınmış olan, olayların/yaşanılan gerçekliklerin, kulun kendi iradesinden kaynaklanmadığı; bu konuda öznenin/belirleyici unsurun Allah olduğu genel kabulüne getirilen bir eleştiri varlığı görülmektedir. Yapılan eylemlerin sorumluluğu Allah'ın değil, kulun uhdesindedir. Bu bakış açısı, insanın yanlış davranışlarının sonuçlarını Allah'a havale ederek, sorumluluktan kaçmaya çalışmasının anlamsızlığını duyurmaya yönelik yeni bir ifade tarzıdır.

108 İbnü'l- Mürtaza, *a.g.e.,* s. 334; Neşşar, I, 71.

109 Emin, *a.g.e.,* s. 253.

110 Bkz., Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* s. 104.

111 Neşşar, *a.g.e.,* II, 70.

112 N*eşşâr, a.g.e.,* II, 71.

Kısaca Ma'bed el-Cühenî ve kader konusunda onun gibi düşünenlerin temel amaçlarının, Emevî yönetimine karşı self-determinasyon denilen, halkın kendi kaderini kendisinin tayin etmesi ilkesini[113] yerleştirmeye çalışmak olduğu söylenebilir. Bunun Emevî dönemi siyasî terminolojisindeki ifadesi ise açık bir isyandır.

Gaylan ed-Dimeşkî (ö.120/738) de kader tartışmalarında görüşleriyle dikkatleri çeken diğer bir isimdir. Gaylan'ın hayatı hakkında da fazla bilgi yoktur. Tam adı Gaylan b. Müslim ed- Dimeşkî en-Nebâtî el-Kıptî olup, künyesi Ebu Mervandır. Hz. Osman'ın azatlısı olduğu rivayet edilen babasının adı konusundaki ihtilaflar dolayısıyla, Gaylan için, Gaylan b. Mervan, Gaylan b. Yunus ve Gaylan b. Ebi Gaylan şeklindeki bazı kayıtlar zikredilmektedir.[114] Gaylan, Medine'de Muhammed b. el-Hanefiyye'nin medresesine devam etmiştir.[115]

Gaylan, kader hakkındaki görüşlerini, Ömer b. Abdilaziz (ö.102/720) döneminde ifade etmeye başlamıştır. Ancak Halife Ömer b. Abdilaziz'in uyarısından sonra kader konusunda konuşmamış,[116] Halifenin vefatından sonra, Hişam (ö.125/742) döneminde düşüncelerini tekrar ifade etmeye başlamıştır. Gaylan, Emevî yanlısı Evzaî (ö.156-/773)'nin fetvasıyla öldürülmüştür.[117]

Gaylan, imanı, kalbin tasdiki ve dilin ikrarı olarak düşünmektedir. Ayrıca büyük günah işleyenin de kafir olmadığı kanaatindedir. Bu düşünceleri nedeniyle onu Mürcie'den kabul edenler olmuştur.[118] Gaylan, Mu'tezilî düşüncenin ilk kurucularından biri olarak da kabul edilmiştir; çünkü ona göre ilahî sıfatlar, Allah'ın zatının aynıdır. Ayrıca Kur'an da mahlûktur. Onun Allah'ın zatıyla ilgili görüşlerinin Mu'tezilî düşüncendeki *tevhid* ilkesine; irade hürriyeti konusundaki fikirlerinin de *adl* prensibine katkı sağladığı ifade edilmektedir.[119]

Gaylan'a göre kader, ister hayır ister şer olsun, kulun bizzat hür olarak icra ettiği fiillerden oluşmaktadır.[120] İnsanın fiile güç yetirmesi, fiziki sıh-

113 Akbulut, *a.g.e.*, s. 252.

114 Bkz., İbn Kesîr, *a.g.e.*,IX, 42; İbn Hacer, *a.g.e.,* IV,424; Tunç, Cihat, "Gaylan ed-Dimeşkî", *DİA,* İstanbul, 1996, XIII, 414.

115 İbnü'l- Murtaza*, a.g.e.,* s. 38; Neşşar, *a.g.e.,* II, 74; Tunç, a.g.md., XIII, 414.

116 Dımeşki, Abdurrahman b. Amr b. Abdullah b. Safvan (ö.281/894), *Târîhu Ebî Zur'a ed-Dımeşki*, Daru'l- Kutübi'l-İlmiyye,tahk, Halil Mansur, Beyrut, 1996, s.162; İbn Kuteybe*, a.g.e.*, s. 212; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkülü* **,** s. 104**.**

117 İbn Abdürabbih, *a.g.e.,* II, 379; İbn Hacer, *a.g.e.,* IV,424.

118 Bkz.,Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn,* nşr., H Ritter, Wiesbaden, 1963, s. 136.

119 Tunç, a.g.md, XIII, 414.

120 Tunç, a.g.md, XIII, 414

hatiyle alakalıdır.[121] Gaylan'a göre insanın fiilleri, kendilerinden meydana gelmediği sürece, Allah'ın bu fiilleri murat etmiş olduğu söylenemez ama bu fiilleri O'nun murat etmediği de söylenemez. Eğer bu fiiller meydana gelirse, Allah'ın bunları murat etmiş olduğunu söylemek caizdir. İnsanların fiili, itaat türünden ise, meydana geldiği anda Allah'ın onu murat etmiş olduğu söylenebilir ama fiil, isyan türünden ise, Allah'ın bu fiili murat ettiği söylenemez. Gaylan, Allah'ın mahlûkatının kendisine itaat etmeden önce itaat etmiş olacaklarını veya mahlûkatın O'na isyan etmeden önce isyan edeceklerini murat etmesini reddeder. Allah'ın yaratmasında olan her şey, murat ettiği anda meydana gelir. Eğer O, murat etmezse meydana gelmez. Gaylan, Allah'ın, eşyayı dilememiş olmasına rağmen yaratacağını kabul eder. Ayrıca Gaylan'a göre iyilik ve kötülüğü insan yapar, günahkâr Müslümanlar cezalandırılabilir, hatta cehenneme bile gönderilebilir. Aynı günah için daima aynı ceza vardır.[122]

Bu ifadeler açılacak olursa şunlar görülebilir: Gaylan, Allah'ın iradesinin ve fiilinin aynı anda olduğunu kanaatindedir. Bu yaklaşımda önceden takdir edilmiş fiillerin yokluğu görüşü ile Allah'ın hâkimiyeti görüşünü uzlaştırma çabası vardır. Gaylan, insanın taat türünden fiillerinin önceden Allah tarafından murat edilmediğini, aksine bu fiillerin yapıldığı gibi takdir edildiğini kabul eder. Günah türüne ait fiillerden bahsederken Allah'ın bunları murat etmediğini söylemesi, onun bu fiiller hakkında hiçbir şekilde ilahî ihtiyarın olmadığını düşündüğünü gösterir.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim, müminlerin inanç dünyasına hayatı belirleyen güç olarak Allah'ın iradesini koymuş, şuursuz varlıkların, insan hayatında belirleyici olduğu fikrini reddetmiştir. Hz. Peygamber zamanında, aynı değerler etrafında cem olmuş bireyler, çeşitli nedenlerle, ortak değerler paydasındaki birlikteliklerini sürdürememişler, çatışma kültürüne dayalı ideolojik bölünmelere sebebiyet verebilecek eylemlerden uzak kal(a)mamışlardır. Yaşanılan yeni süreçler, onların hayata ve kutsala bakışlarında etkili olmuştur. Bu da o zamana kadar tartışılmamış bazı konuların yeni şartlar altında değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır.

Kader tartışmalarının tarihi arka planında birçok unsur etkili olsa da en etkili olanı siyasettir. Özellikle siyasi iradenin toplum nezdindeki meşruiyeti sorgulandığı zamanlarda kader konusu veya ilahî irade, siyasetin bu kavramlara yüklediği yeni anlamlarla, toplumları kontrol altında tutmak için kullanılmıştır. Emevî cebir ideolojisinin iktidar-reaya ilişkisini, insani/reel düzlemden teolojik/ilahi düzleme taşıma çabalarını bu bağlamda değerlen-

121 Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn,* s . 229.

122 Eş'arî, *a.g.e.,* s. 513, 150.

dirmek mümkündür. Çünkü yeni düzlemde (teolojik) insani olan bir durum ilahî olanla ilişkilendirilerek sunulmuş, siyasi yapılanma meşruiyetini dinden aldığı için eleştirilerin dışında bırakılmıştır.

Hasan el-Basrî, Ma'bed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dımeşkî'nin Emevî siyaset algısı ve anlayışına eleştiriler getiren üç önemli isimdir. Ortak noktaları, Emevî otoritesinin cebir ideolojisi bağlamında oluşturmuş olduğu kader fikrini reddetmektir. Onların düşüncelerinde, Allah'ı ve insanı devre dışı bırakan kader anlayışlarına onay verilmemiştir. Emevî yöneticilerinin ilâhî kader anlayışına dayanarak bütün tasarruflarını bu kapsamda değerlendirmeleri, bu sayede sorumluluklarından kaçma çabaları kabul edilmemiştir. Bu alimlerin kader konusundaki yaklaşımları, sonraki dönemlerde insanın iradesini önceleyen özgür irade sahibi düşünce ekollerinin doğmasına katkı sağlamıştır.

Kaynakça

Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev., M.Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul, 1994.

Ağırakça, Ahmet, *Emevîler Döneminde Kıyamlar, İstanbul,* 1992.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul, 1982.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgaları*, Ankara, 2001.

Akoğlu, Muahrrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile,* İz Yay., İstanbul, 2006.

Ali , Cevad *, el-Mufassal fi Târihi'l-Arab Kable'l-İslâm,* Dâru's-Sâki, Beyrut, 2001.

Atçeken, İ. Hakkı, *Devlet Geleneği Açısından Hişam b. Abdülmelik,* Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001.

Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye bin Ebi Sufyan***,** Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.

Aydınlı, Osman, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2003, c:2 s:2.

Bağdadî, Abdulkahir, *el-Fark Beyne'l-Fırak: Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev., Fığlalı, Ankara, 1991.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *Şuabu'l-İman,* Riyad, 2003.

Buhârî, Muhammed b. İbrahim b. İsmail Ebu Abdillah, *Halku Ef'âli'l-İ'bâd,* Beyrut, 1990.

Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî,* Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, tsz.

Câbirî, M. Abid, *İslam'da Siyasal Akıl,* çev., Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul, 1997.

Cerir b. Atıyye, Ebû Harze Cerir b. Atıyye b. Hatafa, *Divânu Cerîr*, nşr., Kerem Büstani, Dâru Sadr, Beyrut, 1960.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü,* Paradigma Yay., İstanbul, 2000.

Çiftçi, Adil, "Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal bir çalışma", *İslamiyat*, ,2000, c: 3 s:3.

De Boer, T.J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Y. Kutluay, Ankara, 1960.

Dımeşki, Abdurrahman b. Amr b. Abdullah b. Safvan (ö.281/894), *Târîhu Ebî Zur'a ed-Dımeşki*, Daru'l- Kutübi'l-İlmiyye,tahk. Halil Mansur, Beyrut, 1996.

Doğan, Lütfi–Kutluay, Yaşar, "Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", *A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Ankara, 1954, III-IV, 1954.

Eagleton, Terry, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay, İstanbul, 1996.

Ebû Davud, Süleyman İbnü'l-Eşâs es-Sicistânî, *Sünen,* nşr. M. Abdulhamid, Beyrut, tsz.

Ebû Zehra, M., *İslam'da siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi***,** çev., H. Karakaya- K. Aytekin, Hisar Yay., İstanbul, 1983.

Emin, Ahmet, *Fecru'l- İslam***,** Beyrut, 1975.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn,* nşr., H Ritter, Wiesbaden, 1963.

---------, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne***,** nşr., Hüseyin Mahmud, Kahire, 1995.

---------, *el-Lüma fi'r Red alâ Ehliz'-Zeyği ve'l- Bida*', Mısır, 1955.

Fığlalı, Ethem Ruhi., *İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri***,** Ankara, 1983.

---------, *İmamiyye Şîası, Ağaç* Yay., İstanbul, 2008.

---------, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri,* Selçuk Yay., Ankara,1996.

Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu,* Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998.

Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *Târihu Bağdat,* Beyrut, tsz.

Hatiboğlu, M. Said, *Hilafetin Kureyşîliği: İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik,* Kitabiyât, Ankara, 2005.

-------------, M.S., *Hz. Peygamberin Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyâsî-İctimâî Hâdiselerle Hadis Münasebetleri,* Yayımlanmamış Doçentlik Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1967.

Hitti, K.Philip, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi,* çev., Salih Tuğ, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1989.

Izutsu,Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* çev., Süleyman Ateş,Yeni Ufuklar Neş, İstanbul, tsz.

İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdü'l-Ferîd,* Thk., M. Said Uryan, Daru'l-Fikr, Beyrut, tsz.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe,* Beyrut, 1910.

-----------------, *Lisanü'l- Mizan,* Beyrut, 1971.

İbn Kuteybe, Ebû Muahmmed Abdullah b. Müslim, *el-İmâme Ve's-Siyâse, tahk.* Taha Muhammed ez-Zînî, Mısır, 1967.

-----------------, *el-Me'ârif,* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut,1970.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, tahk. M. Fuâd Abdulbâkî, İstanbul, tsz.

İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru's- Sadr, 1958.

İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut, 1981.

İbnü'l- Mürtaza, Ahmed b.Yahya, *el-Münye ve'l-Emel fî Şerhi Kitabi'l-Milel ve'n-Nihal*, İskenderiye, 1952.

Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'I-Adl*, Mısır, 1965.

Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı***,** Rağbet Yay., İstanbul, 2005.

Lebid b. Rebia, Ebû Akil Lebid b. Rebia b. Malik, *Divanu lebid b. Rebia el-Amiri*, Dâru Sadır, Beyrut, tsz.

Makrizî, Takiyyuddîn Ahmed b. Ali*, Kitabu'l- Mevâiz ve'l- İ'tibar Bizikri'l- Hıtat ve'l- Asâr,* Bulak, 1270.

Mâtüridî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-tevhîd,* thk. Fethullah Huleyf, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979.

Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher,* tahk., Carl Paula*,* Menşuratü'ş-Şerif er-Radi , Kum, 2002.

Muhammed, İ., "Concept of Predesdination in Islam and Charistianity", *The Islamic Quarterly*, 44, (2), 2000.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk., M. Fuâd Abdulbâkî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.

Neşşar, A. Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu,* (çev., Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul, 1999.

Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, Ankara, 1993.

Özafşar, M. Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı: Mihne Olayı Ve Haşeviye Olayı*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.

Şa'rânî, Ebû Abdurrahman Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali el-Mısri, *Levâkihu'l-Envâr,* Kahire, 1906.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub,el-Lahmi, *el-Mu'cemü'l-Evsat,* Kahire, 1995.

Taftazanî, Sa'dud'-din Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Mekâsid*, nşr., A. Ümeyra, Beyrut, 1981.

Tritton, A. S, *İslam Kelamı*, çev., Mehmet Dağ, Ankara, 1983.

Tunç, Cihat, "Gaylan ed- Dimeşkî", *DİA,* İstanbul, 1996, XIII.

Watt, W. Montgomary, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,* çev., E.R. Fığlalı, Umran Yay., Ankara, 1981.

---------------------, *Islamic Political Thought*, Edinburg,1963.

---------------------, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader***,** çev., Arif Aytekin, Kitabevi, İstanbul, tsz.

Weber, M., *Sosyoloji Yazıları*, (çev., Taha Parla) Hürriyet. Vakfı Yay., İstanbul, 1993.

Yıldız, H. Dursun, "İbnü'l- Eş'as", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 32-33.

ez-Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman*, Mizanü'l-İtidal, fî Nakdir'r-Rical*, Beyrut, 1963.